Verhältnis des Glaubens zum Wissen bei Anselm von Canterbury.

Ein Beitrag zu Anselms Erkenntnistheorie.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

einer

Hohen philosophischen Fakultät

der

Universität Leipzig

vorgelegt von

Georg Wendschuch

cand. theol.

aus **Wurzen.**

ACAD. LUGDUNAT. BIBL.

Weida i. Thür.

Druck von Thomas & Hubert

Spezialdruckerei für Dissertationen

1909.

Angenommen von der philosophisch-historischen Sektion auf Grund der Gutachten der Herren

Heinze sen. und **Volkelt.**

Leipzig, den 28. April 1909.

Der Procancellar.

Köster.

Meinen lieben Eltern.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546813_0143

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Literaturnachweis 7
Vorwort 9
Einleitung 12
A. Die Scholastik, ihr Ursprung und ihre Prinzipien . . . 12
B. Anselms Leben und Schriften 18
C. Prinzipien der Anselmschen Erkenntnistheorie 21
Verhältnis des Glaubens zum Wissen 24
A. Betonung des Glaubens 24
a) Wesen und Begriff des Glaubens 24
b) Priorität des Glaubens vor dem Wissen 27
c) Der Autoritätsglaube 30
B. Stellung des Willens 34
a) Ursprung und Beschaffenheit des Willens 34
b) Funktionen und Zweckbestimmung des Willens . . . 36
C. Wertschätzung des Wissens 39
a) Begriff und Normen des Wissens 39
b) Inhalt und Zweck des Wissens 41
c) Grenzen der Erkenntnis 46
D. Erscheinungsform des Schauens 49
a) Stellung des Schauens zum Glauben und Wissen . . 49
b) Wesen des Schauens 51
c) Inhaber des intuitiven Glaubens 52
Schlußbemerkung 54

Literaturnachweis.

J. P. Migne, Patrologia latina. B. 158 u. 159, Paris 1853/4. S. Anselmi opera omnia. Eadmerus.

Fr. Fritzsche, Anselmi Cantuariensis libri duo: Cur Deus homo? Turici MDCCCLXIII.

W. Schenz, Des heiligen Anselm von Canterbury zwei Bücher: Warum Gott Mensch geworden. II. Aufl. Regensburg 1902.

A. Buse, Des heiligen Anselm Buch der Betrachtungen. Köln 1851.

H. Bouchitté, Anselmus Cantuariensis Monologium; franz. Übers. Paris 1842.

R. Hasse, Anselm von Canterbury. 2 B. Leipzig 1843 u. 1852.

Kunze, Anselm von Canterbury. Art. in Haucks Realencyklopädie. B. I. Leipzig 1896.

L. Jacobi, Anselm von Canterbury. Art. in Herzogs Realencyklopädie. B. I. Leipzig 1877.

J. A. Möhler, Ges. Schriften von Döllinger. I. B. Regensburg 1839. Anselm, Erzbischof von Canterbury.

F. Franck, Anselm von Canterbury. Tübingen 1842.

Charles de Rémusat, Anselme de Cantorbéry. Paris 1854. Deutsch von Wurzbach. Regensburg 1854.

P. Ragey, Histoire de saint Anselme. 2 B. Paris 1890.

M. Rule, Life and times of St. Anselm. London 1882.

Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie. IX. Aufl, II. B. Berlin 1905.

Ed. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie. I. B. Berlin 1866.

K. Vorländer, Geschichte der Philosophie. I. B. Leipzig 1903.

W. Kaulich, Entwicklung der scholastischen Philosophie. Prag 1863.

Friedrich Paulsen, Einleitung in die Philosophie. XI. Auflage. Berlin 1904.

W. Wundt, Logik. III. Aufl. I. B. Stuttgart 1906.

H. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie. Freiburg und Leipzig 1893.

Harald Höffding, Religionsphilosophie. Übers. v. Bendixen. Leipzig 1901.
H. Kirn, Grundriß der evang. Dogmatik. Leipzig 1905.
Th. Haering, Der christliche Glaube. Stuttgart 1906.
E. Erdmann, Vorlesungen über Glauben und Wissen. Berlin 1837.
A. Lipsius, Glauben und Wissen. Berlin 1897.
Th. Ziegler, Rektoratsrede über Glauben und Wissen. Straßburger Universitätsprogramm 1897.
L. Abroell, S. Anselmus Cantuariensis de mutuo fidei ac rationis consortio. Diss. Inaug. Wirceburgi 1864.
Hagemann, De intellectu secundum S. Anselmum fidem sequente commentatio. Index lectionum Monasterii Universitatis 1886.
— De intellectu secundum S. Anselmum fidem praecedente commentatio. Universitätsprogramm, Münster 1887.
A. Höhne, Anselmi Cantuariensis philosophia cum aliorum illius aetatis decretis comparatur. Diss. Inaug. Lipsiae 1867.
J. Hähnel, Verhältnis des Glaubens zum Wissen bei Augustin. Inaug.-Diss., Leipzig 1891.
O. Richter, Kants Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen. Inaug.-Diss., Leipzig 1905.
H. Liedtke, Die Beweise für das Dasein Gottes bei Anselm von Canterbury und Renatus Cartesius. Inaug.-Diss., Heidelberg 1893.
Seeberg, Scholastik. Art. in Haucks Realencyclopädie. B. 17. Leipzig 1906.
Krüger, Gnostizismus. Art. in Haucks Realencyklopädie. B. 7. Leipzig 1899.
H. Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte. XIII. Aufl. I. B. Leipzig 1899.
R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. II. Aufl. I. B. Berlin 1904.
H. St. Chamberlain, Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts. VIII. Aufl. 2 B. München 1907.

Vorwort.

Die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen gehört zu jenen wissenschaftlichen Problemen, welche sowohl auf theologischem wie auch auf philosophischem Gebiete die Gebildeten fast aller Zeiten bis besonders auch in unsere Tage herein stark beschäftigt haben; ja, wir dürfen wohl mit Recht sagen, sie ist so alt, wie die christliche Kirche überhaupt. Eine reiche Literatur sucht der Lösung dieser Frage in der jeweiligen wissenschaftlichen Forschungsart gerecht zu werden, und so hat auch das vorliegende Thema in seiner speziellen Fassung einer Untersuchung über das Verhältnis des Glaubens zum Wissen bei Anselm von Canterbury bereits eine doppelte Behandlung gefunden. Mannigfaltig sind aber auch die Gesichtspunkte, von denen aus ein solches Thema in Angriff genommen werden kann; denn mit den Zeiten ändern sich subjektive Anschauungsweisen, geistige Strömungen, wie sogar auch wissenschaftliche Formen, und gerade auf theologisch-philosophischem Gebiete ist eine ziemlich starke Umwertung der Begriffe zu beobachten.

Das gilt auch von den beiden vorliegenden Arbeiten Abroells und Hagemanns, zwei katholischen Verfassern, die in lateinischer Sprache das Verhältnis von Glauben und Wissen bei Anselm klarzulegen versuchten. Die ältere Arbeit Abroells, eine Dissertation[1]) aus dem Jahre 1864, auf deren subjektiven Standpunkt in der

[1]) S. Anselmus Cantuariensis de mutuo fidei ac rationis consortio.

weiteren Ausführung dieser Arbeit noch kritisch hingewiesen werden soll, sucht, beeinflußt wohl besonders durch Möhler, Franck und Hasse, zum ersten Male gesondert und ausführlich das Wechselverhältnis von Glauben und Wissen bei Anselm darzulegen. Abgesehen davon, daß diese Arbeit schon ganz allgemein gefaßt in ihren wissenschaftlichen Anschauungen als teilweise veraltet bezeichnet werden muß, weist sie noch verschiedene wesentliche spezielle Mängel auf, die zu einer Neubearbeitung veranlassen konnten. Der Verfasser bringt nämlich den Inhalt seiner Abhandlung in fast keinerlei Beziehung zu den mächtigen Geistesströmungen, aus denen heraus das Verhältnis des Glaubens zum Wissen sowohl bei den Kirchenvätern wie besonders bei Anselm, als dem Vater der Scholastik, wie man jene theologisch-philosophische Richtung nennt, hervorgegangen ist, und wodurch überhaupt erst dessen Denkweise in die rechte wissenschaftliche Beleuchtung gerückt wird und werden kann. Ferner ist die Arbeit so angelegt, daß zuerst das Wissen und sein Sitz, die Vernunft, darauf der Glaube und dann erst das Wechselverhältnis beider dargestellt wird, wodurch manche Wiederholung in den Gedanken nicht zu vermeiden ist und letzteres auch nicht ausführlich genug zur Darstellung kommt. Anderseits leidet die betreffende Arbeit wiederum an einer gewissen Weitschweifigkeit, ein Eindruck, in dem der Leser durch oft seitenlange Zitate aus dem zugrunde gelegten lateinischen Text der Anselmschen Schriften nur noch bestärkt wird.

Die andere Abhandlung, oder besser Doppelabhandlung,[1]) ein Münsterer Universitätsprogramm des Philosophieprofessors Hagemann aus dem Jahre 1886/87, verzichtet überhaupt auf die Darstellung

[1]) De intellectu secundum S. Anselmum fidem sequente commentatio und de intellectu secundum S. Anselmum fidem praecedente commentatio.

des Wechselverhältnisses von Glauben und Wissen und behandelt in zwei Parallelarbeiten einerseits den Glauben, der nach Anselm dem Wissen vorausgehen soll und umgekehrt. Hierbei finden wir einige bemerkenswerte allgemeine Beurteilungen des betreffenden Problems wie auch der Scholastik, wenn ihnen der Verfasser dieser Arbeit, wie das Folgende zeigen soll, auch nicht in allen Stücken zustimmen kann; außerdem bietet Hagemann eine wertvolle Materialsammlung, die zum großen Teil dieser Arbeit zugrunde gelegt werden konnte.

Ferner erklärt sich die vorliegende Abhandlung von vornherein beeinflußt durch das treffliche zweibändige Werk von Hasse über Anselm von Canterbury, der damit alle früheren Untersuchungen über dieses Gebiet überholt hat und in wesentlichen Stücken uns auch heute noch maßgebend bleiben muß.

Einleitung.

A. Die Scholastik, ihr Ursprung und ihre Prinzipien.

Das Christentum der Urgemeinde zeigt sich uns in der Form einer unmittelbaren Hingebung an die göttlichen Glaubenswahrheiten; ohne vernunftmäßige Begründung wird es auf Grund eines inneren Erlebens unveräußerliches Eigentum des gläubigen Subjekts.

Doch es liegt im Wesen des Glaubens selbst begründet, daß er theoretisch wie praktisch nach immer vollkommenerer Aneignung seines Gegenstandes strebt. Zu diesem inneren Moment kommt aber ein noch viel stärkeres äußeres hinzu, das die Zeitumstände mit sich bringen, nämlich das polemisch-apologetische Interesse, welches zu rationeller Erfassung und Gestaltung einer neuen Lehre zwingt, was besonders auch von dem christlichen Glauben gilt. Der Ertrag der alten Bildung wurde hier aufgenommen, und mit ihr galt es sich auseinanderzusetzen wie mit den bereits vorhandenen Religionsgemeinschaften; von der christlichen Wahrheit mußten diese umgebildet werden, wobei sie dieselbe unwillkürlich selbst umbildeten, und es entsteht somit ein Prozeß, welcher sich um die beiden Pole Glauben und Wissen dreht.

Den ersten bemerkenswerten Versuch, den christlichen Glaubensinhalt mit der philosophischen Bildung jener Zeiten in Einklang zu bringen, finden wir im Gnostizismus, allerdings ist er zugleich auch der erste

fehlgeschlagene Versuch einer Philosophie des Christentums.[1]) Hier haben wir den Gegensatz von *πίστις* und *γνῶσις*, von Glauben und Erkennen, wobei letzterem entschieden der höhere Rang zugesprochen wird; es findet eine Trennung der Menschen auf Grund ihres Erkenntnisvermögens statt; es gilt, das Christentum zu vergeistigen, um es zur Weltreligion erheben zu können. Mächtige Geistesheroen, die zum Teil, wie Origenes, eine führende Stellung in der alten Kirche einnahmen, traten für solche Gedanken kraftvoll ein, andere wandten sich um so entschiedener davon ab. Es begann nunmehr ein heftiger wissenschaftlicher Streit, und in der bewußten Ablehnung gnostischer Ideen entstanden zum ersten Male in der christlichen Lehre feste Normen und Formeln, deren Anerkennung von jedem gefordert werden mußte, welcher wahrer Christ sein wollte. Dabei wurde aber gleichzeitig der Organismus der sich immer mehr ausbreitenden christlichen Gemeinden gefestigt, und wir dürfen wohl behaupten, daß jener Geisteskampf dem Christentum überhaupt erst seinen eigenartigen Charakter gegeben hat. Denn durch die bestimmte Zurückweisung des gnostischen Systems, welches eine derartige völlige Einheit von Christentum uud Philosophie anstrebte, daß sogar der Neuplatoniker Porphyrius sich bereit erklärte, es billigen zu können bis auf die eingestreuten „fremden Fabeln", wurde sich der christliche Glaube erst seines wahren Inhalts recht bewußt und bewies so kraftvoll seine Eigenart und Selbständigkeit.

Ein Moment dieser Bestrebungen hatten aber auch die orthodoxen Kirchenlehrer unbedenklich anerkannt und sich sogar zunutze gemacht, nämlich den formalen Einfluß der Philosophie. Dieser war nötig, um das neu entstehende Dogma, die Glaubenssätze, richtig zu formulieren,

[1]) Vergl. Vorländer, Geschichte der Philosophie, S. 209.

nötig vor allem auch im Kampfe gegen alle die zahlreichen Feinde des jungen Christentums, gegen Häretiker, Juden, wie Heiden der damaligen Staatsreligion. So entstanden die ersten christlichen Apologien und Schriften polemischen Inhalts, besonders als das Abendland die theologische Führung übernommen hatte. Glauben und Wissen suchte man hier in Einheitlichkeit zu bringen, und dies glückte im gleichen Maße, wie die Kirche nach innen und außen erstarkte.

Besonders die Gotteslehre beschäftigte gar bald die theologischen Gemüter; Lehrsätze, die uns oft philosophisch spitzfindig anmuten mögen, wurden aufgestellt, auf Synoden wie bei Disputationen bediente man sich philosophischer Formeln und des Ertrags der einst heidnischen Weltweisheit. Doch der Kampf nach außen mindert sich mehr und mehr, die christliche Religion wird im 4. Jahrhundert zur Reichskirche erhoben, und dies verursacht auch im philosophischen Denken einen bedeutenden Umschwung; kurz, ein freies philosophisches Gestalten der Glaubenswahrheiten tritt immer mehr zurück, die Philosophie selbst verschwindet fast, und die Autorität der Kirche und der von ihr auf Grund der Schriftaussagen fixierte Glaube tritt an ihre Stelle.

Dies zeigt sich besonders schon mit dem Auftreten Augustins, in dem die sogenannte patristische Theologie ihren Höhepunkt erreichte. Die Dogmenbildung war mit ihm schon ziemlich abgeschlossen, die Lehre der Kirchenväter und die um 200 gesammelten kanonischen Schriften des neuen Testaments bildeten bereits für ihn die Autorität, das unveräußerliche Gut der Kirche, welches man kraft seines normativen Charakters kritiklos anzunehmen hat. Mit Augustin kommt der Satz auf: Fides praecedit intellectum, Glauben geht also dem vernünftigen Erfassen voraus, eine Forderung, die besonders die angehende Scholastik charakterisiert. Freilich stellt sich

dabei Augustin nicht etwa auf den Standpunkt eines Tertullian mit seinem: Credo, quia absurdum est; ihm kommt es nicht unwesentlich auf ein Fortschreiten zum Wissen an, und Glauben ist ihm, ganz allgemein gefaßt, sogar ein Denken mit Zustimmung, also somit ein Zustand des Intellekts.[1])

Mit Augustin freilich trat zunächst eine Periode des Stillstands ein, die Produktivität der Kirche ist mit ihm fast erschöpft, und der fides, qua creditur, dem subjektiven Glauben, tritt immer mehr die fides, quae creditur, der objektive von den Kirchenvätern aufgestellte Lehrglaube, gegenüber; der unbefangene Glaube ist somit, wie Erdmann in seinen Vorlesungen scharfsinnig formuliert, Glaube an ein Geglaubtes geworden. Die Aufgabe der nachfolgenden bedeutenden Kirchenmänner besteht vorläufig nur noch darin, die Lehrsätze der Patres zu sammeln und in sogenannten Summen zu registrieren; dabei bedienten sie sich aber wieder, und zwar unbefangener als in den früheren Jahrhunderten, des Vorbildes der griechischen Philosophie. Aristoteles wurde ihnen der Lehrmeister in dem Gebrauche der Kategorien, und gar bald benutzte man seine Beweis- und Schlußformen in Anwendung auf die Kirchenlehre. Theologie und Philosophie verbinden sich zu gemeinsamer Arbeit; dies geschah besonders mit dem Eindringen des mehr spekulativ veranlagten germanischen Geistes in die Kirche. Es entwickelt sich nunmehr bald auch ein Denken am Dogma, die Aussprüche der Kirchenväter werden nicht mehr bloß aneinander gereiht, sondern auch in eine Besprechung hineingezogen. Isidor von Hispalis war hierbei mit seiner Sentenzensammlung bahnbrechend, die Schule Karls des Großen und hier besonders der dialektisch hoch befähigte Skotus Erigena ging von ähnlichen Tendenzen aus. Mehr

[1]) De praedest. sct. c. 2. Ipsum credere nihil aliud est, quam cum assensione cogitare.

und mehr kommt also die Dialektik in Anwendung, und ihre Vertreter wagen es mit deren Mitteln an die Dogmen heranzutreten, indem sie versuchen, die Lehre in ein gewisses System zu bringen und sie gleichzeitig als vernunftmäßig zu erweisen. — Das war vor allem die Aufgabe, welche sich die Scholastik stellte, und Männer, welche den Kirchenvätern würdig an die Seite zu stellen sind, machten sich zum Träger dieses Gedankens. „Die Scholastik hat," so führt Seeberg aus, „die höchsten Ziele menschlicher Erkenntnis sicher ins Auge gefaßt und mit staunenswertem, nie rastendem Scharfsinn und mit treuer Verwertung aller ihr zu Gebote stehender Erkenntnismittel sich um die Erreichung ihrer Ziele bemüht." Indem wir uns diesem Urteil anschließen, sind wir gezwungen, sowohl ein ungerecht hart erscheinendes, absprechendes Urteil eines französischen wie eines deutschen Gelehrten zurückzuweisen. Diderot[1]) sagt von der scholastischen Philosophie: „Cette philosophie a été une des plus grandes plaies de l'esprit humain", und Hegel urteilt: „In solchen Zeiten erscheint der Geist, als ob er, der vorher einen Schneckengang in seiner Entwicklung, Rückschritte getan, sich von sich entfernt hätte, die Siebenmeilenstiefel angelegt habe".[2])

Allerdings müssen wir feststellen, daß in jener Zeit die freie Bewegung des Geistes allmählich zu Formeln erstarrt und oft „in unfruchtbaren Übungen des formalen Geistes" verläuft; aber wir dürfen auch anderseits nicht verkennen, daß die Scholastik eine Fülle ernsten und strengen Denkens in sich birgt voll „begeisterter Hingabe an eine große Sache". — Bisher hatte man sich zumeist begnügt, die durch die Kirchenväter fest formulierte christliche Lehre ohne selbständige Aneignung anzu-

[1]) Diderot, oeuvres t. XIX, 372.
[2]) Hegel, Gesch. d. Philos. III, 266.

nehmen, was um so mehr der Fall war, als die Kirche diese ihre Lehre mit göttlicher Autorität bekleidet hatte, sodaß selbst der Wert der heiligen Schrift in den Hintergrund trat. Diese Tendenz kommt ziemlich deutlich zum Ausdruck in dem Ausspruche des Papstes Hormida (513—23): Prima salus est regulam rectae fidei custodire et a constitutis patrum nullatenus deviare (ep. VII, 9); hierbei konnte es naturgemäß nicht bleiben. Bald fing man jetzt an, einzelne Lehren wissenschaftlich zu betrachten, um ihre Vernunftmäßigkeit zu erweisen, „langsam aber sicher eroberte sich die ratio wieder den Platz neben der auctoritas“,[1]) die man mit Hilfe dialektischer Kunst zu stützen suchte. Den Anfang hiermit machte Berenger von Tours, der in seiner Theologie nach Beweisgründen (argumenta) gefragt wissen wollte und kraftvoll das uneingeschränkte Recht der Dialektik auch in theologischen Fragen betonte, wobei er freilich bald mit der orthodoxen Richtung, die sich in Lanfranc verkörperte, in Streit geriet und dem mächtigeren Gegner nachgeben mußte. Während also der erste ernstliche Versuch einer Durchdringung des Glaubens mit dem Denken, was wir als das Grundprinzip der aufkommenden Scholastik bezeichnen können, nicht einen wissenschaftlich befriedigenden Ausgang hatte, erfaßte ein anderer dieses Problem glücklicher und führte es kraftvoll durch.

Es war Anselm von Canterbury, der sich damit den Ehrennamen „alter Augustinus“ und „Vater der Scholastik“ verdiente, dessen Lebensgang, Hauptschriften und Prinzipien wir in folgendem kurz betrachten wollen, um dann ausführlicher seine Stellung zum Verhältnis des Glaubens gegenüber dem Wissen zu behandeln.

[1]) Seeberg, Art. Scholastik, S. 107.

B. Anselms Leben und Schriften.

Anselm[1]) ist zu Aosta in Oberitalien um das Jahr 1033 geboren als der Sohn vermögender und angesehener Eltern. Ausgestattet mit einer guten wissenschaftlichen und sittlich-religiösen Bildung trug er sich schon frühzeitig mit dem Wunsche, Mönch zu werden, der ihm aber erst nach dem Tode seiner frommen Mutter Ermenberga und nach einer endgültigen Entzweiung mit seinem Vater, einem wüsten Menschen, in Erfüllung ging. Er wählte das Kloster Beck in der Normandie, angezogen durch den Ruf des gelehrten Priors Lanfranc, seines Landsmannes, und legte hier im Jahre 1060 die Mönchsgelübde ab. Wie ernstlich er bemüht gewesen sein mag, sich in seinen neuen Beruf einzuleben, können wir wohl daraus ersehen, daß er bereits nach drei Jahren, als Lanfranc Abt von Kaën wurde, von den Mönchen in unverhohlener Anerkennung seiner wissenschaftlichen Überlegenheit wie asketischen Frömmigkeit und liebevollen Benehmens zum Prior und 1078 zum Abt des Klosters gewählt wurde. Hier entstanden auch seine ersten wissenschaftlichen Schriften, die teils der formalen Philosophie, teils der Metaphysik und Theologie angehören.

De grammatico war der Titel seiner ersten Schrift; sie war philosophischen Inhalts, da er die Dialektik für eine unerläßliche Vorbereitung zur Theologie hielt; bald entstanden hier auch Schriften theologischen Inhalts, das Monologium, dialogus de veritate, proslogium, liber apologeticus contra Gaunilonem, dialogus de libero arbitrio und de casu diaboli, deren Inhaltsangabe wir uns aus praktischen Gründen zwar versagen müssen, die aber bei der Abfassung dieser Arbeit herangezogen wurden.

Im Jahre 1078 wurde Anselm nach Lanfrancs Tode zum Erzbischof von Canterbury berufen, und hiermit beginnt

[1]) Vergl. Eadmer, de vita S. Anselmi libri duo.

die zweite wichtige Periode seines Lebens und Schaffens und zwar unter bedeutend größeren Schwierigkeiten als bisher. Die Kirchenverfassung Englands war nämlich eine viel freiere und selbständigere als die der übrigen Länder und die Herrschaft des Papstes fast nur nominellen Charakters. Da kam Anselm als ein überzeugter Verfechter gregorianischer Prinzipien, der so sehr von den Pflichten des Gehorsams gegen die Autorität des römischen Kirchenoberhauptes erfüllt war, daß er sich vom damaligen Papste Urban II. einen Mann ausbat, dessen Weisungen er, der Erzbischof, in allen gewöhnlichen Geschäften des Lebens Folge zu leisten sich verpflichtete; es war dies Eadmer, dem wir die Biographie Anselms verdanken. Es konnte natürlich nicht ausbleiben, daß der neue Erzbischof sehr bald mit dem herrschsüchtigen König Wilhelm II. von England wegen der Anerkennung der Hoheitsrechte der Kirche in Streit kam, und hierbei zeigt sich uns Anselm als eine wahrhaft königliche Erscheinung in seinem Auftreten. Eher verläßt er unter Gefahren das Land und sein ehrenvolles Amt, als daß er sich zur Nachgiebigkeit bestimmen ließe; und so sehen wir ihn 1097 in Rom, um sich persönlich bindende Anweisungen für sein weiteres Verhalten vom Papste zu erbitten.

In jenen zuletzt geschilderten Zeitabschnitt fällt die Entstehung der Schriften: De fide trinitatis et de incarnatione verbi (1093); sie war gegen den Nominalisten Roscelin gerichtet und bietet besonders wertvolles Material für die folgende Untersuchung; ferner schrieb er hier noch: liber de conceptu virginali et originali peccato und seine Hauptschrift: Cur Deus homo, ein Zwiegespräch mit seinem gereiften Schüler Boso, das er 1098 zu Lyon im Exil vollendete. Im Jahre 1100 starb Wilhelm II., Heinrich I. folgte ihm auf dem Throne und rief Anselm in seinen Bischofssitz zurück. Doch der

sogenannte Investiturstreit dauerte fort und fand erst durch eine zweite Reise (1103) Anselms nach Rom seinen Abschluß (1106), indem der König auf die geistliche Investitur verzichtete und jener ihm den Lehnseid zugestand; seit jener Zeit herrschte ein gegenseitiges ungetrübtes Vertrauen. Anselm war nach diesem wichtigen Zugeständnis des Königs ehrlich bemüht, in seinen wissenschaftlichen Arbeiten, wie auch in praktischen Fragen, ein gesundes Wechselverhältnis anzubahnen, indem er oft auch für die landeskirchlichen Eigentümlichkeiten eintrat mit der Begründung, daß „die Verschiedenheit des Brauches nichts schadet, wenn die Einheit der Liebe in dem einen und allgemeinen Glauben bewahrt wird.“ [1]) In jener späteren Zeit entstanden noch von wichtigeren Schriften: De processione spiritus contra Graecos und de concordia praescientiae et praedestinationis, später wollte er auch noch eine Schrift [2]) über den Ursprung der Seele schreiben, wie uns Eadmer berichtet; allein da ereilte ihn im Jahre 1109 der Tod.

Außer den hier angeführten Schriften ist uns auch noch ein Teil von geringerer Wichtigkeit erhalten, welche für die vorliegende Arbeit nicht berücksichtigt zu werden brauchten, sowie zahlreiche Briefe, die Eadmer in vier umfangreichen Büchern gesammelt hat, ferner eine Menge Predigten, Reden und Meditationen und sogar einige Gedichte geistlichen Inhalts. Aus diesen allen erkennen wir den Verfasser als einen Geist von beschaulicher und spekulativer Anlage, der sich kraft seiner hervorragenden Begabung an die höchsten Probleme seiner Zeit heranwagte, wie wir aus der folgenden Darlegung seiner erkenntnistheoretischen Prinzipien ersehen werden.

---

[1]) De sacramentorum diversitate c. I.

[2]) Eadmer, vita S. Ans. lib. II, pag. 125.

C. Prinzipien der Anselmschen Erkenntnistheorie.

Anselms erste theologische Schrift, das Monologium, führte ursprünglich den Titel: Exemplum meditandi de ratione fidei, und die zweite, das Proslogium, überschrieb er: Fides quaerens intellectum, also über die Vernunftmäßigkeit des Glaubens und über den Glauben, der nach wissenschaftlicher Einsicht strebt, will er philosophieren; damit ist ziemlich deutlich die Tendenz dieser Schriften gekennzeichnet. Doch mit diesen allgemeinen Untersuchungen begnügt er sich nicht; mit seinen dialektischen Forschungen wagt er sich kühn an die gewaltigsten Fragen seiner Zeit heran: Dasein Gottes, Trinität und Inkarnation sucht er philosophisch zu begründen und zwar vermittelst platonischer und neuplatonischer Doktrinen. Das Resultat dieser Forschungen kennzeichnet ihn als einen entschiedenen Realisten; er verficht somit kräftig die Wirklichkeit der Universalien, die ihm nicht, wie seinen nominalistischen Gegnern, bloße Verstandesabstraktionen, flatus vocis,[1]) sind, sondern Realität besitzen; von dieser Anschauung ging er besonders aus bei der Aufstellung seiner Gottesbeweise und Trinitätslehre. Hierin glaubt er sich in Übereinstimmung mit der Wissenschaft; nach ihren Gesetzen allein will er arbeiten, freilich, so müssen wir einschränkend hinzufügen, ohne damit dem natürlichen Denken sein volles Recht einräumen zu wollen. Er verfolgt hierbei den Zweck, die Vernunftrichtigkeit der christlichen Glaubensprobleme gegenüber den Einwürfen der Ungläubigen (objectiones infidelium), denen diese ungereimt (inconveniens) erscheinen, mit zwingenden Vernunftgründen[2]) (rationibus necessariis — rationis necessitate) zu

[1]) De fide trin. c. II.

[2]) Monol. praef. und de fide trin. c. IV.

erweisen, wie er selbst in der Vorrede zu seiner Schrift „Cur Deus homo“ ausführt. Er ist nämlich der Überzeugung, daß sowohl Gläubige wie Ungläubige sich mit theologischen Fragen beschäftigen; während allerdings die ersteren dies in vertrauensvoller Annahme des positiven Glaubens tun, verlachen die letzteren die christliche Einfalt als menschliche Torheit;[1]) jedoch als Resultat steht ihm fest, daß Gebildete wie Ungebildete im gleichen Maße nach Vernunftbegründung Verlangen tragen.[2]) Und indem er diese Wünsche, die ihm besonders von seiten seiner Schüler[3]) entgegengebracht wurden, so weit als möglich zu befriedigen sucht, will er sich gern einmal auf den Standpunkt der Ungläubigen stellen, um die rechte Klarheit in betreff der Lösung des jeweiligen Disputationsthemas erzielen zu können.[4]) Anselm will also nach Möglichkeit voraussetzungslos[5]) arbeiten, nach den Prinzipien der Wissenschaft — remoto Christo, quasi nihil sciatur de Christo[6]) — und ohne, wie die meisten seiner Vorgänger, mit Autoritätsbeweisen operieren zu wollen, sine scripturae auctoritate[7]) betont er deshalb ausdrücklich.

Mit den gleichen Waffen also wie seine wissenschaftlichen Gegner will er vorgehen, aber nie darf sich dabei in Glaubenssachen ein wirklicher Zweifel geltend machen oder gar die Absicht hervortreten, den Kirchenglauben direkt leugnen zu wollen,[8]) und nur das will er dialektisch

---

[1]) Cur Deus homo, lib. I, c. I, und De fide trin., c. IV.

[2]) Cur Deus homo, lib. I, c. I: De qua quaestione non solum literati, sed etiam illiterati multi quaerunt et rationem eius desiderant.

[3]) Cur Deus homo, lib. I, c. XXIV: Rationem postulasti, rationem accipe.

[4]) Cur Deus homo, lib. I, c. II.

[5]) Monol. und proslog. praef. und De fide trin., c. IV.

[6]) Cur Deus homo, praef.

[7]) Ibidem und lib. I, c. XXV und II, c. XXIII.

[8]) De fide trin., c. II.

erweisen, was der katholische Glaube zu glauben vorschreibt.[1]) Immer sollen aber dabei die Autoritäten der freien Forschung gebieterisch Halt vorschreiben, und es soll gezeigt werden, daß die jeweiligen Untersuchungen ihnen in keiner Weise widerstreiten;[2]) aber trotz dieser rücksichtslosen Unterordnung der Spekulation unter die Autorität bleibt nach ihm dem natürlichen Wissen und Wollen doch noch ein weiter Spielraum. Hier zeigt er sich ohne Zweifel geistesverwandt mit Augustin, von dem er sich selbst auch in seinen Schriften als beeinflußt erklärt,[3]) der sich gewissermaßen in ihm verjüngt und dessen Geist in der religiösen Tendenz der Gedankenarbeit Anselms deutlich zu spüren ist. Treffend beurteilt dies schon Marret in seiner Théodicée chrétienne, wenn er ausführt: „Ce qui me paraît caractériser la méthode d'Anselme, c'est un retour à la philosophie des anciens pères, à cette philosophie, qui part de la foi, prend dans la foi son principe et sa règle et cherche à s'élever à l'intelligence des vérités acceptées."

Diesem Verhältnis des Glaubens zum Wissen soll nun im folgenden genauer nachgegangen werden, nachdem die vorausgeschickte, ziemlich ausführliche Einleitung für nötig erachtet wurde, um das sowohl mit der wissenschaftlichen Vergangenheit wie auch mit den damaligen Zeitverhältnissen im allgemeinen und Anselms Lebensgang im besonderen eng verbundene Problem vorbereitend einzuführen und im richtigen Zusammenhang darstellen zu können.

---

[1]) Cur Deus homo, lib. I, c. XXV: Ita me volo perducas illuc, ut rationabili necessitate intelligam esse oportere omnia illa, quae nobis fides catholica credere praecipit.

[2]) Cur Deus homo, lib. I, c. II.

[3]) Monol. praef. und Epist., lib. I, ep. LXVIII, LXXIV u. a.

Verhältnis des Glaubens zum Wissen.

A. Betonung des Glaubens.

a) Wesen und Begriff des Glaubens.

Aus dem vorangeschickten Lebensgang hatten wir ersehen, daß sich uns Anselm in allen praktischen Glaubensfragen oft mit einer gewissen Selbstverleugnung als der getreue Sohn seiner Kirche zeigte; das gilt im gleichen Maße auch von dem Inhalt aller seiner theoretischen Untersuchungen und Lehrschriften auf theologisch-philosophischem Gebiete, insonderheit von seiner energischen Betonung des Glaubens gegenüber dem Wissen.

Wenn Anselm von Glauben spricht, so versteht er, wie unverkennbar aus seinen Schriften hervorgeht, darunter natürlich den christlichen Glauben, die fides Christiana,[1]) und nimmt nicht den Glauben „ganz allgemein als die Überzeugung der Seele von einer übersinnlichen Wahrheit", wie es bei Ritter zum Ausdruck kommt in dem Satz: „Wenn wir jedoch diese Gedanken des Anselmus von dem Grunde des Wissens im Glauben übersehen, so können wir uns nicht verhehlen, daß sie mit dem christlichen Glauben nichts zu tun haben".[2]) Dieser Christenglaube, dessen eigentlichen Schwerpunkt wie bei seinem großen Lehrmeister und Vorbilde Augustin die Gottesidee bildet, äußert sich ihm als eine bewußte Hingebung des gesamten Menschen an das zu suchende Glaubensobjekt,

[1]) De fide trin., praef. u. a. O.

[2]) Ritter, Geschichte der Philosophie, vol. 7, pag. 332.

die Gottheit. Er ist als ein spontaner Akt des Individuums anzusehen, eine volle vertrauensvolle Hingabe des Subjekts, kein freies Fürwahrhalten wie bei dem Kantschen Glaubensbegriff, sondern eine restlose Selbstdarbietung an das göttliche Wesen im Glauben, dessen Hauptsitz im Gemüt zu suchen ist, wie uns der Inhalt des Proslogium zeigt. Mit Gott, dem Inhalt seines Glaubens, beschäftigte sich Anselm Tag und Nacht, so berichtet uns Eadmer,[1]) betend rang er nach Erleuchtung, wovon uns wiederum das Proslogium ein lebendiges Bild darbietet; und dieser so gewonnene Glaubensinhalt gilt ihm gegenüber aller Kritik für unantastbar. Von sich selbst hatte er die Überzeugung, daß die mit dem Glauben eng verbundene christliche Gnade in dem Maße von ihm Besitz ergriffen habe, daß er in diesem Glauben nicht wanken würde, selbst wenn kein einziger Vernunftgrund dessen Inhalt zu erfassen vermöchte.[2]) Diese Gesinnung verlangt er aber auch im gleichen Maße von seinen Mitmenschen; der katholische Glaube, wie er ihn immer bezeichnet, steht über allem erhaben da, und ihn zu bewahren, ist für jeden heiligste Pflicht, dem irgendwie sein Seelenheil am Herzen liegt.[3])

Kein Christ darf sich etwa dazu hinreißen lassen, diesen Glauben irgend einer Kritik zu unterziehen,[4]) sondern muß ihn demütig und skrupellos annehmen und sein Leben nach ihm einrichten, wobei also die ethische Wertseite desselben stark betont wird.[5]) Wohl

---

[1]) Eadmer, vita S. Anselmi, lib. I, pag. 6.

[2]) Cur Deus homo lib. I, c. II.

[3]) Ep. lib. II, ep. XLI ad Fulconem: Quicunque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem et ea, quae sequuntur.

[4]) De fide trin., c. II: Nullus quippe Christianus debet disputare, quomodo quod catholica Ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit.

[5]) Vergl. Wundt, Logik, I. Teil, S. 400: Die höhere Form des Glaubens entspringt aus sittlichen Forderungen. Diese pflegen sich

darf man bescheiden nach Vernunftbegründung streben und soll für den Fall des Gelingens Gott danken; gelingt dies aber nicht, so muß man ihn gläubig hinnehmen und die unerforschlichen göttlichen Wahrheiten verehren.[1]) Dieser Glaube, das „Bewußtsein auf das Unsichtbare", steht ihm anderseits so unerschütterlich fest, daß er eigentlich gar keiner Verteidigung bedarf, und das Streben, ihn durch Vernunftgründe stützen zu wollen, vergleicht er mit dem unnützen Bemühen eines Menschen, der den Berg Olymp mit menschlichen Werkzeugen stützen wolle, damit er nicht erschüttert würde.[2]) Oder in einem anderen packenden Bild vergleicht er diejenigen, welche gegen die von den heiligen Kirchenvätern bestätigten Glaubenswahrheiten anstreiten, mit Fledermäusen und Nachteulen, welche, obgleich sie ja kaum bei Nacht den Himmel zu schauen vermögen, unter den Strahlen der Mittagssonne aussichtslos einen Kampf mit Adlern aufnehmen würden, die ungeblendeten Auges in die Sonne schauen.[3]) Die rechte Glaubensfestigkeit dagegen birgt ihren Lohn schon in sich selbst, sie verleiht gewissermaßen geistige Flügel, vermittelst derer wir in die höchsten Glaubensfragen emporzudringen vermögen.[4]) Der Glaube ist

zwar mit intellektuellen Neigungen zu verbinden; aber das entscheidende Gewicht kommt in solchen komplexen Produkten doch stets dem moralischen Faktor zu.

[1]) De fide trin., c. II: Si potest intellegere, Deo gratias agat; si non potest, non imitat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum.

[2]) De fide trin., c. I: Sic enim me viderent homines alii onustum paxillis et funibus et aliis rebus, quibus nutantia ligari et stabiliri solent, ea orare circa montem Olympum, ad confirmandum eum, ne alicuius impulsu mutaret aut subverteretur; mirum si se a risu et derisu contineant.

[3]) De fide trin., c. II.

[4]) Ibidem: Nondum cognovit, quemadmodum oporteat eum scire, antequam habeant per soliditatem fidei alas spirituales, praesumendo in altissimas de fide quaestiones assurgere.

insofern eng mit der Treue verwandt, die er auch beim Objekt des Glaubens, nach Anselm die Gottheit, voraussetzt. Diese bezeichnet er als die höchste Wahrheit, die summa veritas, die sich den Gläubigen offenbart sowohl in einem unmittelbaren Erleben, wobei also das Gefühlselement betont wird, als auch durch die Vermittelung der Kirche, besonders der Predigt;[1]) hier kommt die andere wichtige Seite des Glaubens, das Willensmoment in Frage, welches später noch gesondert behandelt werden soll.

Der Glaube kommt ihm also durch Erfahrung zustande, ähnlich wie die natürlichen Dinge erst durch die Sinneswahrnehmung uns zum Bewußtsein gebracht werden müssen; freilich ist hierbei zu bedenken, daß auf dem Gebiet der natürlichen Erfahrung Täuschungen nicht ausgeschlossen sind, was von dem sittlich guten Glauben nicht zu erwarten ist.[2]) Dieser ist ihm nun aber anderseits unentbehrlich zu aller Erkenntnis höherer intellektueller Wahrheit, was dadurch geschieht, daß das Glaubenssubjekt zum Objekt des Glaubens in nähere Beziehung tritt. Dies ist also nur möglich auf Grund des Glaubens, dem Anselm, wie wir im folgenden Abschnitt weiter nachweisen wollen, den uneingeschränkten Primat vor der Vernunft einräumt.

b) Priorität des Glaubens vor dem Wissen.

Sowohl in den zahlreichen Schriften Augustins wie auch bei Anselm findet sich öfters in unzweideutiger Betonung das Jesaiaszitat: Nisi credideritis, non intelligetis,[3])

[1]) De conc. praesc. et praedest. quaest. III, c. 6.

[2]) Dial. de verit. c. VI.

[3]) Jesaj. VII, 9; im hebräischen Urtext steht: אִם לֹא תַאֲמִינוּ כִּי לֹא תֵאָמֵנוּ, was Luther richtiger übersetzt: Bleibet ihr nicht, so hat es keinen Bestand mit euch; das betr. Zitat in der lateinischen

also ohne vorhergegangenen Glauben ist keine religiöse Erkenntnis möglich; Glauben steht demnach vor dem Wissen.[1]) Oder an einer anderen Stelle bringt Anselm den Gedanken, daß, wer nicht Glauben hat, wird auch nicht Erfahrung von den Dingen machen können, sich ihrer nicht rationell bewußt werden können.[2]) Allerdings müssen wir demgegenüber feststellen, daß es auch einen Akt des Intellekts gibt, welcher sich vor dem Glauben vollziehen muß, nämlich das Aufnehmen und geistige Erfassen des Übersinnlichen, des Glaubensstoffes, was wir früher kurz mit Erfahrung bezeichneten; aber dies geschieht vollständig unbewußt im Menschen. Ein bewußtes, verstandesmäßiges Erfassen des Geglaubten muß dieses selbst naturgemäß zur Voraussetzung haben und somit sekundärer Natur sein; dies betont Anselm oft und nachdrücklich, besonders in seiner Hauptschrift, dem „Cur Deus homo".

Es gilt, so führt er ungefähr am Eingange dieses Werkes aus, die Geheimnisse des christlichen Glaubens zunächst vertrauensvoll anzunehmen, bevor wir sie mit unserem Verstande zwecks begrifflicher Erörterung zergliedern; dies verlangt schon die „gute Ordnung", wie es auf der anderen Seite auch als Denknachlässigkeit erscheinen müßte, wenn wir, im Glauben gefestigt, uns nicht auch Mühe gäben, unseren Glaubensinhalt denkend zu erfassen.[1]) Ja, es ist ihm sogar heiligste Pflicht, den

Fassung ist also nicht textgetreu, was auf eine falsche Übersetzung der Vulgata zurückzuführen ist.

[1]) De fide trin., c. II: Unde fit, ut, dum ad illa, quae prius fidei scalam exigunt, sicut scriptum est: Nisi credideritis, non intelligetis, praepostere prius per intellectum conantur ascendere, multimodo errore per intellectus defectum cognantur descendere.

[2]) Ibidem: Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget.

[3]) Cur Deus homo, lib. I, c. II: Sicut rectus ordo exigit, ut profunda Christianeae fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione

Glauben zum Erkennen zu erheben, wobei er allerdings immer fest davon überzeugt ist, daß eben nur auf Grundlage des Glaubens wahre Erkenntnis gewonnen werden könne.[1]) Wir finden also hierin eine bewußte Unterordnung der Spekulation unter den Glauben; er ist somit unerläßlicher Ausgangspunkt, wenn er auch nicht für alle genügt, wie wir später noch ausführlicher darlegen wollen. Wir können in dieser Forderung einen gewissen Anklang an die gnostischen Ideen beobachten, auch hier bezeichnete man das Wissen als eine erstrebenswerte höhere Stufe gegenüber dem Glauben, freilich nicht unter Hervorhebung des letzteren, sondern in bestimmter Ablehnung desselben. Während hier die Pneumatiker, die Geistesmenschen, die das Festhalten am Glauben vollständig aufgegeben hatten, dominierten und das Fortschreiten des Glaubens zum Wissen in der Absicht forderten, um das erstere bald ganz auszuschalten, und mit aristokratischem Stolze auf die herabblickten, welche sich nicht vom Glauben zu emanzipieren vermochten, fordert Anselm die uneingeschränkte Anerkennung des Glaubens und zwar auch für die, welche kraft ihrer Geistesveranlagung in der Lage sind, zum Wissen zu gelangen. Vermag es nämlich ein Christ nicht, zum Verstehen des Geglaubten fortzuschreiten, so soll er sich ruhig damit begnügen, die göttlichen Wahrheiten gläubig hinzunehmen und zu verehren, aber sich keineswegs in seinem Glauben beirren lassen.[2])

---

discutere: ita neglegentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intellegere.

[1]) Proslog. c. I: Neque enim quaero intellegere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam.

[2]) Epist. lib. II, ep. XLI ad Fulconem: Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere; aut, si intellegere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur; cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur.

Diese Priorität des Glaubens findet aber besonders noch ihre Betonung darin, daß Anselm auf die Unzulänglichkeit alles menschlichen Wissens hinweist, und er ist bescheiden genug, dies in erster Linie von sich einzugestehen. Darum möchte er in seinem Streben, den Glauben zum Wissen zu erheben, in keiner Weise gegenüber der göttlichen Macht anmaßend erscheinen, und gern erklärt er sich bereit, Belehrung annehmen zu wollen und in seinen Schriften zu bessern,[1]) wo immer es erforderlich sein möge; Gott allein steht die letzte Entscheidung zu über die Richtigkeit menschlicher Spekulation, ihm allein müssen wir die Ehre geben.[2])

Den Hauptgrund aber für die starke Hervorhebung des Glaubens als eines Primären gegenüber aller dialektischer Untersuchung haben wir darin zu suchen, daß er durch die Autorität der Kirche bereits fest normiert worden ist, sodaß er nicht mehr in erster Linie durch ein gefühlsmäßiges, intuitives Innewerden vermittelt wird, sondern durch einfaches Annehmen einer der Form nach fest überlieferten Lehre, für deren Richtigkeit die Kirche gewissermaßen die Garantie übernimmt.

c) Der Autoritätsglaube.

Fragen wir uns nach der äußeren Form dieses von Anselm so stark betonten Glaubens, so erscheint uns diese „fides, quae creditur" in erster Linie als „fides implicita", als sogenannter historischer Glaube oder Autoritätsglaube. Denn fanden wir auch in seinen Schriften die Angabe, daß er in seinen Untersuchungen möglichst voraussetzungslos arbeiten wolle, so ist ihm doch eine feste Norm erforderlich, da das Denken ja nie

[1]) De fide trin., praef.

[2]) Cur Deus homo, lib. I, c. XXII.

absolute Gewißheit bieten kann, insofern es seinem Charakter nach stark subjektiver Natur ist; darum eben hat es sich in bezug auf seine Richtigkeit an einer normativen Autorität zu messen. Das ist für Anselm sowohl die heilige Schrift wie besonders auch die weiter ausgebildete und darauf aufgebaute Lehre der Kirche, in der sich das Evangelium objektiviert hat. Anselm setzt hierbei stillschweigend voraus, daß die Kirchenlehre konform ist mit dem Inhalt der heiligen Schrift, die sie als Norm anzuerkennen hat, und wir weisen mit dieser Behauptung die hierauf bezügliche Ansicht Abroells: Ecclesia normatione non indiget,[1]) entschieden zurück.

Also nur im Anschluß an die Autorität will er arbeiten, und nichts anderes will er lehren, als was sich direkt aus den Worten der heiligen Schrift ergibt[2]) oder wenigstens durch die größten Autoritäten der Kirche, deren Lehre er also für identisch mit derselben hält, nachweisen läßt.[3]) Hier bezieht er sich vor allem wieder auf Augustins Lehre, von der er ausgeht und die er weiter auszubauen bemüht ist; von diesem stammt ja das kühne Wort: maior est sanctae Scripturae auctoritas quam omnis humani ingenii perspicacitas,[4]) was wir auch als Anselms Ansicht anzusehen haben. Eadmer berichtet hierüber in seiner Lebensbeschreibung[5]) Anselms, daß dieser der heiligen Schrift eine so hohe Bedeutung beigemessen habe, daß er ihren Aussagen unbedingten Glauben schenkte, hielt er doch den Inhalt dieser geoffenbarten Lehre auch ohne weiteres für identisch mit den Vernunft-

[1]) Abroell, pag. 65.

[2]) Cur Deus homo, lib. I, c. XXII.

[3]) Ep. lib. II, ep. LXVIII: ad Lanfrancum und monol. praef.: Nam haec mea fuit intentio per totam illam (sc. monol.), qualemcunque disputationem, ut omnino nihil ibi assererem, nisi quod aut canonicis aut beati Augustini dictis incunctanter posse defendi viderem.

[4]) De util. cred. c. XIV u. XXXI.

[5]) Eadmer, De vita S. Ans., lib. I, c. II.

wahrheiten. Denn die heilige Schrift ist ihm weder eine Feindin des Wahren, noch wird sie etwas Unwahres begünstigen; wie sie also nie der Wahrheit widerspricht, so wird sie auch nie etwas Falsches gelten lassen. Darum soll auch alles, was nicht direkt dem Inhalt derselben widerstreitet, stillschweigend als durch dieselbe beglaubigt angesehen werden, und selbst wenn sie den durch unsere Einsicht gewonnenen Vernunftresultaten widerspricht, ist ihr zu glauben, weil sich die letzteren dann nicht auf die Wahrheit stützen, obgleich uns unsere Gründe unwiderleglich erscheinen mögen.[1])

Diese Forderung ergibt sich daraus, daß uns die Schriftlehre durch göttliche Offenbarung vermittelt worden ist; die Gottheit selbst in ihrer ewigen Wahrheit ist ihm somit letzte Norm, von ihr inspiriert entstand der Schriftinhalt. Hier gebraucht Anselm, um seine Schlußfolgerungen als zwingend hinzustellen, ein schönes Bild, das er der Natur abgelauscht hat; wie nämlich Gott im Anfange alles von sich heraus geschaffen hat, spontan, ohne menschliches Zutun, so hat er auch durch wunderbare Einwirkung die Herzen der Propheten, Apostel und Evangelisten gewissermaßen mit heiligem Geiste befruchtet; ohne irgendwelche menschliche Gelehrsamkeit zeichneten sie die so inspirierte Bibellehre auf, wodurch von vornherein der normative Charakter dieses historischen Glaubens gefordert ist.[2]) Da nun die Kirche von ihm als Quelle der Wahrheit ihre Lehre empfängt und durch ihre Autorität das Ansehen der Schrift bezeugt, so ist sie gleich hoch zu achten; beide zusammen bilden also im gleichen Maße den unbedingt gültigen Maßstab für Glaubenssachen, und somit ist alles andere, was diesem Kriterium nicht stand zu halten vermag, bedingungslos

[1]) De conc. praesc. Dei cum lib. arb. quaest. III, c. VI.
[2]) De conc. praesc. quaest. III, c. VI.

zurückzuweisen.[1]) Darum will also Anselm nur unter der Bedingung Aussagen über Glaubensdinge machen, daß, sobald er etwas sagt, was nicht durch irgend eine höhere Autorität bestätigt wird,[2]) mit keiner anderen Gewißheit aufgenommen werden solle, als daß es einstweilen für seine persönliche Anschauung gelte, bis Gott ihm auf irgend eine Art Vollkommeneres offenbart.[3]) Doch er mildert diesen Ausspruch bedeutend, wenn er an einer anderen Stelle fast mit einer gewissen Inkonsequenz ausführt, daß Beweisführungen auch dann schon genügen sollen, wenn die Schrift das rationell Gefundene nicht direkt verneint.[4]) Dies hat eine Parallele in der Forderung, daß anderseits der schwächste Vernunftgrund für eine aufgestellte Behauptung als zulässig erachtet werden soll, bis ein stärkerer ihm entgegentritt.[5])

Doch ungeachtet der geschilderten starken Hervorkehrung des positiven Glaubens können wir feststellen, daß auch hier Anselm ein gesundes Wechselverhältnis anstrebt, indem er nicht blindlings der Autorität folgt, ja auf sie als Beweismittel im Gegensatz zu seinem Vorgänger und Lehrer Lanfranc unter Umständen sogar verzichtet, um das Recht der Vernunft zur Geltung bringen zu können. Denn trotz seines Festhaltens an den Aussprüchen der heiligen Schrift und Kirchenlehrer ist er doch keineswegs

---

[1]) Ibidem.

[2]) Monol. c. I u. Cur Deus homo, lib. I, c. XVIII: In quo tamen, si quid dixero, quod maior non monstret auctoritas, sic volo accipi: ut quamvis ex rationibus, quae mihi videbuntur, quasi necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium, sed tantum sic interim videri posse dicatur.

[3]) Cur deus homo, lib. I, c. II.

[4]) De conc. praesc. c. 1. arb. qu. III, c. VI: Si antem aperta ratione colligitur et illa scil. Scriptura sancta ex nulla parte contradicit, hoc ipso, quia non negat, quod ratione dicitur, eius auctoritate suscipitur.

[5]) Cur Deus homo, lib. I, c. X u. XXIV: Nolo tecum pacisci, ut . . . nulla vel minima ratio, si maior non repugnat, reiiciatur.

für eine wörtliche Auffassung derselben, worauf schon Kaulich mit Recht hingewiesen hat.[1]) Anselm weiß, daß die Wahrheit oft unter einer vielfachen Ausdrucksweise verborgen liegen kann und darum eben durch vernünftiges Denken herausgesucht werden soll.[2])

Dessen Inhalt und Normen sollen nun im folgenden näher untersucht werden; doch zuvor gilt es noch kurz zu betrachten, unter welchen Bedingungen der Glaubensstoff überhaupt erst angeeignet wird, bevor er in dialektischen Untersuchungen weiter gebildet werden kann, und wir werden feststellen müssen, daß dies in erster Linie durch einen Willensakt des Individuums geschieht, was in der erwähnten Schrift Abroells fast gar nicht berücksichtigt worden ist.

B. Stellung des Willens.

a) Ursprung und Beschaffenheit des Willens.

Wie sein großer Lehrmeister Augustin, so hat sich auch Anselm eingehend mit dem menschlichen Willen beschäftigt und hat, was wir am Eingange dieser Arbeit feststellten, sogar eine besondere Abhandlung hierüber geschrieben, wie sich auch sonst über diese Frage eine Menge Aussagen innerhalb seiner Schriften finden; sein Standpunkt, insofern er besonders unser Thema berührt, ist hierin kurz folgender.

Anselm ist der Ansicht, daß der menschliche Wille von Natur frei ist, mag er nun von seiner Freiheit

---

[1]) Kaulich, Entwicklung der scholastischen Philosophie, S. 301.

[2]) De casu diab. c. I: Non tantum debemus inhaerere improprietati verborum veritatem tegenti, quantum inhiare proprietati veritatis sub multimodo genere locutionem latenti.

Gebrauch machen oder nicht, und bestimmt ihn als die potestas servandi rectitudinem propter ipsam rectitudinem.[1]) Abhängig ist er nur bis zu einem gewissen Grade von der natürlichen geistigen Anlage des Menschen, welche als eine Gabe und Gnade Gottes anzusehen ist.[2]) Diese Veranlagung ist aber nach Anselm vernunftmäßig[3]) geschaffen; das Individuum ist darum auch für seine Handlungen verantwortlich zu machen, es handelt auf Grund freier Willensakte, wogegen bei der empfindungslosen Kreatur alle Funktionen kraft göttlicher Anordnung geschehen.[4])

Was nun die sittliche Beschaffenheit unseres Willens angeht, so ist er von Natur aus gut zu denken, er besitzt die Richtigkeit,[5]) die bewahrt werden soll und die ihm auch von Gott nicht genommen werden kann,[6]) ja, eine vernunftmäßige Kreatur wird er niemals vollständig zugrunde gehen lassen.[7])

Diesen vernünftigen Willen haben wir nun von Gott erhalten, um zu unterscheiden zwischen gerecht und ungerecht, zwischen gut und böse,[8]) was als seine wichtigste Funktion zu betrachten ist; freilich wir dürfen seine

---

[1]) De lib. arb. c. I u. XII.

[2]) De conc. praesc. c. lib. arb. c. II.

[3]) Cur Deus homo, lib. I, c. XVI u. a.

[4]) Cur Deus homo lib., I, c. XVIII: Quod voluntas in rationabili natura sponte facit, hoc etiam insensibilis creatura per dei disputationem naturaliter exhiberet.

[5]) De conc. grat. c. lib. arb. c. XIII: Simul ergo accepit rationalis natura et beatudinis voluntatem et beatudinem et voluntatem iustitiae i. e. rectitudinem, quae est ipsa iustitia et liberum arbitrium, sine quo iustitiam servare non potuit.

[6]) Ibid. c. VIII.

[7]) Cur Deus homo, lib. II, c. IV u. monol. c. LXVII.

[8]) Cur Deus homo, lib. II, c. I,: namque rationalis est (sc. natura), ut discernat inter iustum et iniustum, et inter bonum et malum, et inter magis bonum et minus bonum.

Tätigkeit wie die der Vernunft, die beide als in einem innigen Wechselverhältnis zu einander stehend zu denken sind, auch nicht überschätzen, da beide ja nur einen Teil des menschlichen Wesens ausmachen.[1])

Die ursprüngliche Gerechtigkeit des Willens, die allerdings durch die Sünde getrübt werden kann, postuliert Anselm aus der Schöpfung des Menschen zum göttlichen Ebenbilde;[2]) Inhalt des göttlichen Willens ist aber das Rechte oder Gute, dasselbe zur Verwirklichung zu bringen, ist also auch die Bestimmung des menschlichen Willens. Abbildung Gottes im Menschen ist nun nach Anselm, wie er besonders im Monologium darlegt, der allgemeine Zweck der Schöpfung; infolgedessen müssen wir auch Gott zum Inhalte unseres Wollens haben, also uns vorzüglich mit göttlichen Glaubensdingen beschäftigen, und insofern wird dem menschlichen Willen eine doppelte Tätigkeit zugewiesen.

b) Funktionen und Zweckbestimmung des Willens.

Der Wille war es, wie wir früher schon andeuteten, der überhaupt erst zum Glauben drängt,[3]) zur Aufnahme des Glaubensstoffes auffordert; er ist es aber anderseits auch, der die Menschen anregt, die Glaubensobjekte zu lieben, und zu einem höheren geistigen Erfassen, zum Wissen, fortzuschreiten einlädt.[4]) Anselm bezeichnet das letztere sogar als eine wesentliche Zweckbestimmung des Menschen; er erklärt ihn ausgerüstet mit memoria, intelligentia und amor,[5]) geschaffen, damit er der Gottes-

[1]) De concord. praesc. Dei cum lib. arb. quaest. III, c. XI.
[2]) Proslog. c. I.
[3]) De verit. c. XII.
[4]) Monol. c. LXXV—LXXVII.
[5]) Monol c. LX u. LXI.

erkenntnis und Liebe zu ihm nachstrebt.[1]) Also weder etwas bloß Theoretisches noch bloß Praktisches ist der vom Willen bestimmte Glaube, sondern beides in einem, die gemeinsame Wurzel der Erkenntnis nach der theoretischen Seite wie der Liebe nach der praktischen Seite. Für beides ist aber die rechte Richtung des Willens erforderlich, denn ein schlechter oder durch die Sünde geschwächter Wille kann nicht zu dem bezeichneten Ziele führen, nämlich die Glaubensstoffe liebend zu erfassen und die Fähigkeit gewähren zum Wissen fortzuschreiten, d. h. von dem ursprünglich bloßen Annehmen zum „begreifenden Denken".[2])

Wie also der Wille einerseits den Glauben bestimmt, deren beiderseitige enge Verwandtschaft in jüngster Zeit besonders William James[3]) betont, so drängt er auch anderseits zur Erkenntnis weiter. Lieben sollen wir zunächst die göttlichen Dinge, und erst dieser von der Liebe belebte Glaube, welcher notwendig eine Willensrichtung auf den Gegenstand einschließt, ist der rechte Glaube. Das „tendere in Deum" schließt unmittelbar das „credere in Deum" ein, und der Sprachgebrauch kennt daher auch, wie Hasse bemerkt, kein credere Deum, sondern nur ein credere in Deum, was soviel sei, wie credendo tendere in Deum.[4]) Der durch den Willen bestimmte Glaube muß sich aber ganz naturgemäß zunächst in Liebe äußern, er ist tot, wenn er nicht erst durch dieselbe kräftig und lebendig wird.[5]) Der tote

[1]) De conc. grat. c. lib. arb. c. XIII: Quam (sc. rationalem creaturam) ad intelligendum et amandum se creavit.

[2]) Monol. c. LXXVI, u. de verit. c. XIII.

[3]) Principles of Psychology II, pag. 321.

[4]) Monol. c. LXXV: Non videtur credere in illam (sc. summam essentiam), sive qui credit, quod ad tendendum in illum non pertinet, sive qui per hoc, quod credit, non ad illam tendit.

[5]) Monol. c. LXXVII: Inutilis erit fides et quasi mortuum aliquid, nisi dilectione valeat et vivat.

Glaube aber nimmt nur an, was geglaubt werden soll — credere, quod credi debet — der lebendige aber nimmt es in sich auf — credere in id, quod credi debet — und nur so ist eine Weiterentwicklung zum Wissen möglich.

Die Wahrheit der Erkenntnis hängt aber immer ziemlich stark ab von der sittlichen Willensbeschaffenheit, wie wir feststellten: darum muß der Mensch nach Gerechtigkeit des Willens streben, nach rectitudo, wie Anselm sagt, d. h. nach „Konformität des Seins mit dem Sollen.“ [1]) Diese wird uns aber nur zuteil durch einen spontanen Akt der göttlichen Gnade, vermittelst derer wir zur Erkenntnis erleuchtet werden; wir dürfen sie nur erhoffen auf Grund eines sittlich einwandfreien Lebens,[2]) wozu wir die Selbstbestimmung in uns tragen, da, wie wir sahen, unser Wille von Natur frei und gut war.[3]) Die rechte Richtung des Willens müssen wir aber mit allen uns zu Gebote stehenden Kräften zu bewahren suchen, wobei wiederum Gottes Gnade uns unterstützt;[4]) doch nur zu leicht besteht die Gefahr, daß unser Wille durch die Sünde in falsche Bahnen geleitet wird und somit die Quelle höherer geistiger Erfahrung versiegt. Darum gilt es, sich nach Möglichkeit der sinnlichen Begierden zu enthalten und ein Leben nach den Gesetzen des Geistes zu führen, wollen wir überhaupt auf höhere Erkenntnis rechnen.[5]) So bedingen und bestimmen sich also rechte Erkenntnis und Gerechtigkeit des Willens gegenseitig,[6]) und wir sehen, daß Wissen

[1]) Dial. de verit. c. XI, und Hasse, Anselm von Canterbury, S. 90.

[2]) De conc. grat. c. lib. arb. c. II: Nam neque rectum intellectum dicendus est habere, qui secundum illum non recte vult.

[3]) De lib. arb. c. V: Voluntas non nisi sua vincitur potestate.

[4]) De conc. grat. c. lib. arb. c. III und IV.

[5]) De fide trin. c. II: Prius, inquam, ea quae carnis sunt postponentes, secundum spiritum vivamus, quam profunda fidei diiudicando discutiamus.

[6]) Dial. de verit. c. XIII.

und Willen unzertrennbar zusammengehören und zwar in dem gleichen Maße wie Glaube und Willen, besonders insofern ersterer von der Liebe bestimmt ist. Da aber nun Sittlichkeit des Willens den Glauben zur Voraussetzung hat, ersteres aber, wie wir feststellten, Vorbedingung für das Wissen ist, so ist anderseits klar ersichtlich, daß nach Anselm der Glaube dem Wissen vorhergehen muß, welches nunmehr im folgenden einer näheren Betrachtung unterzogen werden soll.

C. Wertschätzung des Wissens.

a) Begriff und Normen des Wissens.

Bei der Betrachtung der Anselmschen Prinzipienlehre sahen wir bereits, wie sehr er bemüht war, den Glauben zum Wissen zu erheben,[1]) wie er sowohl dessen Wert als auch Grenzen betonte; fragen wir uns nun einmal genauer, was er unter Wissen versteht, und wie es bei ihm zustande kommt.

Anselm operiert bei diesen Untersuchungen hauptsächlich mit den beiden Begriffen ratio und intellectus, wobei wir erstere wohl am besten wiedergeben können mit Verstand, der als geistige Quelle ein zielbewußtes diskursives Denken ermöglicht, in letzterem aber die aus der ratio hervorgehende Denkkraft, die sich in einem einheitlichen geistigen Erfassen äußert, zu erblicken haben. Die Tätigkeit des intellectus ist naturgemäß also das intellegere, worunter wir ein freies selbsttätiges Sichaneignen zu verstehen haben, welches notwendig dadurch zustande kommt, daß Objekt und Subjekt in enge Wechselbeziehung treten.

[1]) De lib. arb. c. III: Credo, sed intellegere desidero.

Dieses Vermögen bezeichnet Anselm als eine apriorische Gabe der Natur, die uns auf Grund unserer göttlichen Ebenbildlichkeit verliehen ist;[1]) nur die Kategorien Gott, Engelwesen und Menschen haben nach ihm auf das Prädikat Vernunft Anrecht.[2]) Als Zweckbestimmung aber unserer Urteilskraft und unseres Denkvermögens erklärt Anselm die Möglichkeit, vernünftig folgern[3]) und Übersinnliches geistig erfassen zu können.

Während Glaube ihm mehr etwas Passives war, wie wir sahen, ein einfaches Empfangen, ist dagegen das Erkennen, wie wir diese Geistesfunktion im folgenden kurz bezeichnen wollen, durchaus aktiver Natur. Es soll, sobald es in Tätigkeit tritt, vollkommen seinen eigenen Gesetzen folgen und sich nicht durch Autoritäten einengen lassen, sondern durchaus wissenschaftlich voraussetzungslos zu Werke gehen. Anselm verzichtet hierbei — und das ist das Fortschrittliche in seiner Theologie — sobald es sich um rein wissenschaftliche Untersuchungen handelt, auf jeden Autoritätsbeweis,[4]) auf rein dialektischem Wege will er die Richtigkeit seiner Untersuchungen und Lehren nachweisen.[5]) Somit bezeichnet also das intellegere ein bewußtes Hinausgehen über den substantiellen Glauben, was allerdings sofort wieder dadurch eingeschränkt wird, daß Ursprung und Maß dieser Geistestätigkeit in seiner Beziehung zum Glauben streng vorgezeichnet werden.

---

[1]) Monol. c. LXXVII.

[2]) De conc. praesc. Dei cum lib. arb. quaest. III, c. XI.

[3]) De conc. virg. et orig. pecc., c. III: Rationalis autem natura non est nisi Deus et angelus et anima hominis, per quam homo dicitur rationalis et sine qua non est homo.

[4]) De fide trin., c. I.

[5]) Monol. praef.: Hanc mihi formam praestituerunt: quatenus auctoritate Scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stylo et vulgaribus argumentis, simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet.

Anselm postuliert dies damit, daß er sowohl dem Wissen wie dem Glauben eine gemeinsame Quelle zuschreibt, indem er beide als göttliche Gnadengaben betrachtet wissen will[1]) und somit für beide auch die Grenzen gegeben sind.

Nur zwei Möglichkeiten konstatiert er, wie der Menschengeist zum Wissen gelangen kann, einesteils nämlich durch Erfahrung (invenire), und das wird, wie wir schon sahen, durch den Glauben bewirkt, anderseits geschieht dies durch eine Erleuchtung von seiten Gottes, durch ein aperire und revelare.[2]) Die Erfahrung wiederum ist eine doppelte, eine sinnliche, die uns nicht von den niederen Wesen unterscheiden würde, und eine sittliche, die uns als Vernunftwesen durch einen göttlichen Gnadenakt zuteil wird und allein fähig macht, zum Erkennen fortzuschreiten.[3]) — Doch nicht allen ist diese Fähigkeit im gleichen Maße verliehen, weil sie ja nur durch einen spontanen Akt der göttlichen Gnade auf Grund der sittlichen Willensbeschaffenheit des Individuums zuteil wird; kann daher ein Mensch nicht zum Wissen gelangen, so soll er sich demütig mit der veneratio,[4]) der Verehrung der Glaubenswahrheiten, begnügen, worin wir, wie schon früher festgestellt wurde, wiederum einen Anklang an gnostische Ideen erblicken können.

b) Inhalt und Zweck des Wissens.

Fragen wir nun nach dem Objekt jener Erkenntnis, die Anselm postuliert, so ist darunter natürlich ganz all-

---

[1]) De fide trin., praef.

[2]) Cur Deus homo, lib. I, c. II: Saepe contingit in colloquendo de aliqua quaestione, ut Deus aperiat, quod prius latebat; et sperare debes de gratia Dei, quia, si ea quae gratis accepisti, libenter impartiris, altiora, ad quae nondum attigisti, mereberis accipere.

[3]) De verit., c. X u. XIII.

[4]) Ep. lib. II, ep. XLI.

gemein der Inhalt des christlichen Glaubens zu verstehen' den Schrift und Kirche festgelegt haben. Dieser beschäftigt sich aber im letzten Grunde immer mit drei Hauptfragen; nämlich er untersucht erstens unsere Stellung zu Gott, dessen reales Vorhandensein Anselm durch den berühmten ontologischen und kosmologischen Beweis darzulegen sucht, zweitens stellt er unsere Beziehungen zu den geschaffenen Wesen fest, und endlich wendet er sich nach Anselm der eigenen Menschenseele zu.[1]) In dieser Einteilung geht Anselm, wie schon Abroell[2]) richtig nachgewiesen hat, auf die Ethik des Aristoteles zurück, der hier auch in bezug auf diese ethischen Werte eine Dreiteilung bevorzugt. Mit übernatürlichen, äußeren und inneren Fragen soll sich demnach unser Erkenntnisvermögen befassen, in Gott soll es die höchste Wahrheit zu erkennen suchen, in den geschaffenen Wesen sein Wirken und im eigenen Menschen das göttliche Abbild.[3]) Von dem Relativen soll es also zum Absoluten emporsteigen, da letzteres aus dem ersteren gefolgert werden kann, dieses Argument sucht Anselm hauptsächlich im sogenannten kosmologischen Gottesbeweis zur Durchführung zu bringen.

Im letzten Grunde gelten Anselms Untersuchungen somit immer der Gottesidee, sie als vernünftig und ihren Inhalt als wirklich zu erweisen, ist der Hauptzweck seiner dialektischen Bestrebungen, auf sie will er in erster Linie seine Vernunftbegründungen anwenden. Hierbei hat er wiederum ein doppeltes Ziel im Auge, sowohl ein polemisches wie auch ein apologetisches.

Er hofft nämlich in der Lage zu sein, mit seinen Argumentationen sowohl alle glaubensfeindlichen Angriffe erfolgreich zurückweisen zu können,[4]) als auch die

[1]) Monol., c. I.

[2]) Abroell, pag. 13 (Aristot. eth., lib. 2, c. III).

[3]) Monol., c. XXXII.

[4]) Cur Deus homo, lib. I, c. I und XII, und lib. II, c. XXIII.

Gläubigen in ihrem Vertrauen so zu stärken,[1]) daß ihnen keine Anfechtung schaden könne, ja ihnen aller Unglaube als Widersinn erscheinen muß[2]) und sie selbst apologetisch tätig sein können.[3])

Also erstlich soll der christliche Glaubensinhalt vermittelst der Vernunftbegründung gegen die Ungläubigen verteidigt werden und ihnen gleichzeitig klargelegt werden, wie vernunftwidrig sie handeln, wenn sie Gläubige kurzweg verachten.[4]) Anselm ist dabei von dem Bewußtsein durchdrungen, daß es recht und billig ist, auch die Einwände der Gegner anzuhören und so auf Grund einer vorausgegangenen kritischen Beleuchtung der bestehenden Ansichten ein gegenseitiges Verständnis anzubahnen.[5]) In seinen Bestrebungen weiß er sich dabei eins mit den alten Kirchenvätern und Gelehrten, welche sich schon reichlich mit der Vernunftbegründung des Glaubens beschäftigt haben, insofern auch sie die Torheiten der Ungläubigen zu widerlegen und jene, welche bereits im Glauben gefestigt sind, zu erquicken suchen.[6]) So tritt also schließlich an die Stelle der veneratio die delectatio,[7]) das heißt ein freies Erkennen, indem man die Glaubensstoffe geistig erfassen und verstehen lernt; dies letztere wird von

[1]) De fide trin, c. II: ad confirmandum fidei Christianae firmamentum.

[2]) Prosl., c. IV: Gratias tibi, bene Domine, gratias tibi, quia quod prius credidi, te donante, jam sic intelligo, te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere.

[3]) Cur Deus homo, lib. I, c. I: . . . ut sint, quantum possunt, parati semper ad satisfactionem omni poscenti rationem de ea, quae in nobis est spes.

[4]) Ep., lib. II, ep. XLI ad Fulconem: Fides enim nostra contra impios ratione defendenda est, illis vero rationabiliter ostentendum est, quam irrationabiliter nos contemnant.

[5]) Cur Deus homo, lib. I, c. II.

[6]) Cur Deus homo, lib. I, c. I.

[7]) De fide trin. et incarn verb. praef.

Abroell viel zu einseitig behandelt, indem die delectatio als ausschließliches Prinzip des Wissensdranges bezeichnet wird.[1]) Anselm erklärt dies letztere als die angenehmere Seite seiner Spekulation und dialektischen Untersuchung; so läßt er den Boso, seinen fingierten Partner im Cur Deus homo, am Schlusse einer Beweisführung ausrufen: Valde pulcrae et rationabiles sunt istae picturae.[2])

Da ihm also die Förderung und Ausschmückung durch den Vernunftbeweis anziehend erscheint, will er, obwohl die Kirchenväter bereits Hinlängliches hierüber ausgeführt haben, dennoch in denselben Bahnen nochmals gehen und damit zugleich seine persönliche Ansicht für alle bei ihm sich Rat Holende bekannt[3]) geben. Freilich, so betont Anselm immer bescheiden, darf man die Erwartungen in betreff solcher Untersuchungen nicht zu hoch stellen und vor allem sich nicht vermessen, vermittelst derselben sich vom Glauben frei machen zu können, wie es die Häretiker taten, oder etwa erwarten, durch dieselben zum Glauben kommen zu können.[4]) Dieser ist und bleibt immer unumgänglicher Ausgangspunkt; nach seiner Übereinstimmung mit ihm muß das Wissen beurteilt werden, und er ist auch bestimmend für das Maß und die Grenze aller unserer Geistestätigkeit.[5]) Der Glaube ist demnach das „prius“ in unserem Geistesleben, die Vernunft soll ihn nur auf eine höhere geistige Stufe erheben und ihn somit in gleicher Weise vor Angriffen schützen

---

[1]) Abroell, pag. 69.

[2]) Cur Deus homo, lib. II, c. VIII.

[3]) Cur Deus homo, lib. I, c. I.

[4]) Cur Deus homo, lib. I, c. I: Quod petunt, non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur.

[5]) De fide trin. c. II: Non solum ad intellegendum altiora prohibetur mens accedere sine fide, sed etiam aliquando datus intellectus subtrahitur et fides ipsa subvertitur.

wie vor Auswüchsen behüten; gern beugt er sich auch ihrer Macht[1]) in der festen Überzeugung, daß im letzten Grunde Glaubens- und Vernunftwahrheiten sich nie widersprechen, sondern nur identisch sein können.

Dieses ist wohl als das Hauptziel der Anselmschen Spekulationen anzusehen, nämlich zwingend nachzuweisen, daß die Glaubenswahrheiten in keiner Weise den Denkgesetzen widersprechen und zwar auch dann nicht, wenn sie die Fassungskraft der menschlichen Vernunft übersteigen.[2])

Mit Recht betont Paulsen in seiner Einleitung in die Philosophie, daß „Religion nicht zu denken fordert, was nicht gedacht werden kann, sondern zu glauben, was dem Gemüte, dem Willen entspricht, dem Denken nicht widerspricht.“[3]) Dies steht auch für Anselm von vornherein fest, darum jenes heiße Ringen[4]) nach Erkenntnis, deren Resultate er für den von ihm unantastbar gehaltenen Glauben nicht zu fürchten braucht; betend bat er deshalb um Kräftigung seines Erkenntnisvermögens, um damit das gläubige Bewußtsein der Glaubenden zu kräftigen.[5]) Somit ist der Drang nach Wissen bei ihm nicht darin zu suchen, daß er strebte, über den Glauben hinauszukommen, sondern dessen Wahrheiten nur um so tiefer und inniger zu erfassen, sich seines Inhalts denkend gewiß zu werden, um anderen darüber Rechenschaft geben zu können: credo, ut intelligam

---

[1]) Ibidem: ... ratio quae princeps et judex omnium debet esse, quae sunt in homine.

[2]) Monol. c. LXV.

[3]) Paulsen, Absch. XI: Glauben und Wissen., S. 316.

[4]) Prosl. c. II: Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire, intelligam, quia es sicut credimus et hoc es, quod credimus.

[5]) Prosl. c. I: Doce me quaerere te et ostende te quaerenti, quia nec quaerere te possum, nisi tu doceas, nec invenire, nisi te ostendas.

ist ihm hierbei sein Wahlspruch, von dem er sich immer leiten läßt.

Dabei verkennt Anselm nicht, daß auch für den spekulativ Begabten unüberwindbare Schranken gezogen sind und daß nicht alles unserem Erkenntnisvermögen offen steht, daß unser Wissen Grenzen hat und haben muß, wie wir im folgenden noch weiter sehen wollen.

c) Grenzen der Erkenntnis.

Anselm ist sich der Schwierigkeit einer Vernunftbegründung kirchlicher Glaubenswahrheiten hinlänglich bewußt[1]) und äußert sogar wiederholt die Befürchtung, daß ein solches Unternehmen teilweise seine Fassungskraft übersteigen möge.[2]) Bescheiden gesteht er hierbei die menschliche wie seine eigene Unzulänglichkeit ein;[3]) aber durchdrungen von dem tiefen Streben nach Erkenntnis in gläubiger Hingabe an das höchste Wesen hofft er, wenigstens bis an die Schwelle der Wahrheit[4]) zu gelangen und einen Blick in ihr innerstes Wesen tun zu können. Ist doch auch das Ziel, das er sich gesteckt hat, so hoch und das zu behandelnde Gebiet so umfangreich, daß es von einem Sterblichen wohl niemals restlos erfaßt werden wird.[5]) Dies kann ja das Leben unseres Denkers

---

[1]) Cur Deus homo, lib. I, c. XXV: Adjuvet me nunc Deus, quia tu nullatenus mihi parcis nec consideras imbecillitatem scientiae meae, cui tam magnum opus iniugis.

[2]) Cur Deus homo, lib. I, c. II: Quod quaeris a me, supra me est et idcirco altiora me tractare timeo.

[3]) Cur Deus homo, lib. I, c. II: Sciendum est, quidquid homo inde dicere vel scire possit, altiores tantae rei adhuc latere rationes.

[4]) Proslog. c. I: Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum, sed desidero aliquatenus intellegere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum.

[5]) De fide trin. praef.

treffend bestätigen; ihn ereilte der Tod, bevor er den Schlußstein an sein Lebenswerk setzen konnte und jene begonnene Schrift über die Seele zu vollenden vermochte. Schön bringt er die Unzulänglichkeit des menschlichen Wissens in bildlicher Rede zum Ausdruck, wenn er sagt, daß er sich nach Klarheit sehne und doch oft nur Finsternis erblicke,[1]) wenn er daran erinnert, daß der Menschengeist sich nur zu oft ins Wesenlose verliert und hier planlos hin und her getrieben wird, wie vom Winde erfaßte Spreu.[2])

Darum darf sich der spekulative Denker in seinen Schlußfolgerungen nie soweit hinreißen lassen, daß er sich in Glaubenssachen eine oberste Entscheidung über alles anmaßen möchte; denn es gibt ja eine Menge Wahrheiten, die wir mit unserem menschlichen Fassungsvermögen nie restlos zu begreifen fähig sind. Anderseits würde es aber dem Wesen christlicher Forschung entschieden widersprechen, wollten wir überhaupt, wie Kaulich[3]) sagt, „den Inhalt des Glaubens durch philosophische Argumentationen gewinnen"; an ihm, insofern er uns durch Schrift und Kirche vermittelt ist, müssen wir unverbrüchlich festhalten, auch wenn es uns nicht gelingen sollte, innere Erfahrung von seinem Inhalte zu gewinnen, ihn dem Begreifen zugänglich zu machen und zum Wissen zu erheben.

Solchen unübersteiglichen Schranken unserer Erkenntnisfähigkeit begegnen wir vor allem dort, wo es sich um Mysterien der Gottheit handelt, weil wir hier gewissermaßen durch die Fülle der Gottheit geblendet

---

[1]) Prosl. c. XIV: Intendit se (sc. anima), ut plus videat et nihil videt ultra hoc, quod vidit, nisi tenebras. u. Monol. c. XXXVI.

[2]) Med. XIX. 7: Mens mea et fere ab omni bono vacua cito labitur ad inania et noxia, veluti palea, quam levissimus flatus venti exsufflat de area.

[3]) Kaulich, S. 302.

werden.[1]) Die Vernunft als Sitz unseres Wissens kann eben nur über natürliche Dinge, insonderheit über Erscheinungen in der Natur, etwas Bestimmtes aussagen, also überall dort, wo es sich um ein exaktes Naturerkennen handeln kann, nicht aber über supranaturale Dinge, hierzu ist Glaube und Offenbarung nötig.[2]) Besonders also entziehen sich die Mysterien unserer Erkenntnis;[3]) sie sind nicht ratione percipienda, sondern unerforschlich, ein „secretum impenitrabile“,[4]) eine „res incomprehensibilis“, für die wir wohl bescheiden Vernunftgründe aufstellen können, aber in deren innerstes Geheimnis wir doch nicht mit unserem unzulänglichen Menschenverstande einzudringen vermögen.[5]) Hierbei zeigt es sich, was wir ganz allgemein betonen können, daß die Beweisbarkeit des Glaubens im günstigsten Falle nur eine annähernde sein kann; Gefühl und unmittelbares Erleben müssen hier für die Wahrheit sprechen, die nicht mit zwingenden Vernunftgründen zu erweisen ist.

Indem wir feststellen, daß besonders die supranaturalen Dinge sich unserer Erkenntnis und unserem Fassungsvermögen entziehen, müssen wir eine diesbezügliche Behauptung Hagemanns bestimmt zurückweisen, welcher sagt: Non igitur in quibusque sed in iis solum, quae sunt supra rationem, rebus, ut intellectus a fide procedat, postulat.[6]) Wenn wir also irgend etwas in Glaubens-

---

[1]) Prosl. c. XVI, XVIII, Monol. c. LXV, u. De. volun. Dei c. I: Sed quia penitus non potuit comprehendi, idcirco ineffabilis est.

[2]) De conc. praesc. Dei et praed., c. II u. Monol. c. XIII.

[3]) Monol. c. LXIV: Videtur mihi huius tam sublimis rei secretum transcendere omnem intelletus aciem humani; desgl. Monol. c. XXXVIII.

[4]) Monol. c. XIII.

[5]) Monol. c. LXIV: Necessariis rationibus sunt asserta, quamvis sic intellectu penetrari non possint, ut et verbis valeant explicari; nullatenus tamen certitudinis eorum nutat soliditas.

[6]) Hagemann, De intellectu S. Ans. fidem praecedente comment., pag. 4.

sachen nicht begreifen können, muß es eben unserer Vernunft genügen, daß sie ihre letzte Ursache in Gottes Willen haben, den wir nicht zu ergründen vermögen. Wir dürfen uns aber getrost damit bescheiden, daß der göttliche Wille niemals vernunftwidrig ist;[1]) ihm kommt ja das höchste Maß der veritas und rectitudo zu, die sich gewissermaßen in ihm verkörpert und personifiziert, woraus sich eben für uns die sittliche Verpflichtung eines vertrauensvoll hingebenden Glaubens ergibt.[2])

D. Erscheinungsform des Schauens.

a) Stellung des Schauens zum Glauben und Wissen.

Hatten wir im vorhergehenden gezeigt, wie Anselm rückhaltlos anerkennt, daß unser Suchen nach Wissen wie dieses selbst stark unzulänglicher Natur ist, so sucht er auch hierin wieder in dem Streben ein gesundes Wechselverhältnis der höchsten geistigen Funktionen des Menschen darzulegen, gewissermaßen einen versöhnenden Ausgleich.

Anselm konstatiert nämlich, daß es noch ein Hinausstreben über das Wissen gibt, insofern dieses nur eine Mittelstufe einnimmt zwischen dem Glauben und dem Schauen, was er kurzweg mit species oder fides intuitiva bezeichnet.[3]) Diesem nähern wir uns im gleichen Maße, wie wir in unserer Erkenntnis der göttlichen Wahrheiten

[1]) Cur Deus homo, lib. I, c. X: Deus nihil sine ratione facit; desgl. lib. II, c. IX u. X. De fide trin., c. V.

[2]) Cur Deus homo, lib. I, c. VIII.

[3]) De fide trin. praef: Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum, quem in hac vita capimus, esse medium intelligo, quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo.

vorwärts schreiten; es gilt ihm als das ersehnte Ziel, das wir alle letztlich erstreben sollen.[1]) Diese Erscheinungsform menschlicher Erkenntnis ist in den meisten Philosophien und Schriften über Anselm unerwähnt geblieben oder doch nicht recht gewürdigt worden, obwohl sie nach unserer Ansicht den notwendigen Abschluß seiner Erkenntnistheorie bildet, ja als ein wesentliches Beweismittel angeführt werden kann für die Ansicht Anselms, daß unsere Erkenntnis eine stufenweise sei und nicht jedem Individuum im gleichen Maße verliehen ist.

In diesem Schauen also vollendet sich gewissermaßen unser theoretisches Verhältnis zu Gott, es bildet den „gradus sublimior cognoscendi“ und betont klar das aufsteigende Moment im menschlichen Geistesleben.[2]) Es ist darum Aufgabe der vernünftigen Kreatur, stets fortzuschreiten in der Erkenntnis und Liebe der höchsten Wahrheit, des höchsten Gutes, da nur dieses der Endzweck des vernunftbegabten Geschöpfes sein kann.[3]) Der Glaube also, welcher, wie wir sahen, Grundlage und Ausgangspunkt unserer Erkenntnis ist, soll über sich hinausstreben, er soll zum Schauen werden, das heißt zum möglichst vollkommenen Erkennen der höchsten Wahrheiten. Dahin vermögen wir aber zu gelangen kraft unserer göttlichen Ebenbildlichkeit, wodurch wir befähigt sind, unseren Schöpfer zu erkennen und ihm möglichst nahe zu kommen.[4])

---

[1]) S. Note 3 vor. Seite.

[2]) Monol. c. LXV: Quid igitur apertius, quam quia mens rationalis quanto studiosius ad se discendum intendit, tanto efficacius ad illius cognitionem ascendit, et quanto se ipsum intuerit neglegit, tanto ab eius speculatione descendit.

[3]) Monol. c. LXVIII: Clarum est ergo rationalem creaturam, totum suum posse et velle ad memorandum, et intelligendum, et amandum summum bonum impendere debere, ad quod ipsum esse suum se cognoscit habere.

[4]) Monol. c. LXVII.

b) Wesen des Schauens.

Da das Schauen aber als das höchste geistige Prinzip zu gelten hat, muß es auch die höchste sittliche Vollendung des Subjekts voraussetzen und kann somit selbstverständlich nicht in die Zeit des Kampfes mit der Sünde fallen. Wir sehen hier wiederum, daß die sittliche Beschaffenheit des Menschen notwendigerweise auch die geistige beeinflussen muß und bezeichneten dies als das praktische Moment des Glaubens, das somit auch für das Schauen als Hauptfaktor in Frage kommt. Glaubensobjekt und -Subjekt stehen hier im denkbar innigsten Verhältnis, die trennenden Schranken sind gefallen.

Das, was früher der Glaube nur unbewußt sein eigen nannte, ist durch ein erfolgreiches Streben des Subjekts vermittelst der Erkenntnis zu seinem geistigen Eigentum geworden, und dieses hat sich somit zum Schauen hindurchgerungen. Damit ist also das Bestreben, den Glauben zum Erkennen zu bringen, erneut geboten. Er ist das Mittelding, um jenes erhabene Ziel höchster Erkenntnis zu erreichen; nach ihm müssen wir gewissermaßen ringen und es durch einen sittlich einwandfreien Lebenswandel und unser vertrauensvolles Gebet zu erhalten suchen.[1]) Reichlich lohnt es dann auch seinem Besitzer, denn es ist allein geeignet andauernde und tiefe Befriedigung zu gewähren; Erkenntnisfreude und das Gefühl der Glückseligkeit kennzeichnen es.[2]) Divinierend nimmt ein solcher mit aufgeschlossenem Erkenntnisvermögen ausgestatteter Glaube voraus, was da kommen will, er strahlt ein gewisses Licht aus über das ganze

[1]) Medit. I: Agnosco certe et gratias ago; sed agnoscam perfecte amando, quod agnosco pie de te sentiendo. Agnoscam videndo, quod agnosco credendo.

[2]) Prosl. c. XXXVI: Tantum gaudebunt, quantum amabunt; tantum amabunt, quantum cognoscunt.

Weltbild, beseitigt seine „disharmonischen Züge“ und führt gewissermaßen unseren sittlich geläuterten Geist in majestätische Höhen, in die Nähe seines Schöpfers.[1]) Mit Recht hat man diese Erscheinung, welche besonders auch wieder durch Spinoza betont wurde, wie der geistvolle Däne Harald Höffding in seiner Religionsphilosophie anführt, das ästhetische Element unseres Glaubens genannt.[2])

c) Inhaber des intuitiven Glaubens.

Zum Schauen zu gelangen ist aber nur einem geringen Teil beschieden, nicht alle vermögen sich ja von der Sinnenwelt zur intelligiblen, vom Empirischen zum Transzendenten zu erheben, wie es nach Anselm schon nicht allen gelingt, vom Glauben zum Wissen zu gelangen. Schauen ist eben wie Erkenntnis als eine Gnadengabe Gottes anzusehen und zwar als ein unmittelbares Produkt des Wirkens der göttlichen Gnade im menschlichen Herzen.[3]) Nur kontemplative[4]) Naturen und im Glauben Geförderte können diesem Ziele zustreben und dürfen hoffen, jene höchste Stufe der Erkenntnis erklimmen zu können: als solche bevorzugte Wesen bezeichnet Anselm die Frommen, die sancti et beati. Damit ist, wie wir feststellen wollen, auch wiederum der Gedanke ausgesprochen, daß nur die, welche sittlich rein dastehen und sich also entschieden fern halten von der die Klarheit des mensch-

---

[1]) Hom. IV, desgl. Eadmer, lib. de S. Ans. similitudinibus c. CLXVII.

[2]) Höffding, Psychologische Religionsphilosophie, Absch. III, S. 111.

[3]) De fide trin. praef. und Hom. IV: nec agnosci potest a creatura, nisi quantum vult revelare.

[4]) Hom. IX.

lichen Geistes trübenden Sünde, Aussicht haben dürfen, zum Schauen gelangen zu können.[1])

Interessant ist es aus der Lebensbeschreibung des Eadmer zu ersehen, daß auch Anselm mit einer gewissen Gabe der Intuition ausgerüstet zu sein schien, indem uns hier berichtet wird, daß er die Entdeckung des ontologischen Gottesbeweises auf Grund eines visionären Schauens gemacht habe.[2])

Aber wie er selbst seine menschliche Unzulänglichkeit bescheiden eingestand, so stellt er auch von seinen Mitmenschen fest, daß die höchste Erkenntnis der Glaubenswahrheiten in diesem Leben doch nicht ganz vollkommen sein kann,[3]) obgleich wir sie als die höchste erreichbare Stufe unseres Geisteslebens freudig anerkennen sollen. Erst im Jenseits wird dem, der im irdischen Leben sittlich rein und fromm lebte, vollkommene Erkenntnis zuteil; erst hier kommt dieses beseligende Schauen als Krone des Glaubens zur höchsten Vollendung.[4])

---

[1]) Die Grundbedeutung von heilig = sanctus, ein Prädikat, das in erster Linie der Gottheit zukommt, (cf. Jes. VI, 5 קָדוֹשׁ) ist abgesondert von der Sünde; es bezeichnet somit die bewußte Abkehr und Trennung von allem Bösen, was bei den Menschen notwendigerweise durch einen Willensakt geschehen muß.

[2]) Eadmer, vit. S. A. lib. I, 3, 26.

[3]) Hom. IV: caligat acies mentis universae rationalis creaturae.

[4]) Prosl. c. XXVI: Oro, Deus, cognoscam te; et si non possum in hac vita ad plenum, vel proficiam in dies, usque dum veniat illud ad plenum; proficiat hic in me notitia tui, et ibi fiat plena.

Schlußbemerkung.

Indem wir versuchten, durch die Betrachtung des Verhältnisses des Glaubens zum Wissen bei Anselm von Canterbury einen Beitrag zu seiner Erkenntnistheorie zu liefern, kommen wir zu dem Schluß, daß wir in unserem Denker einen Mann zu erblicken haben von seltener Geistesschärfe; fromme Erfahrung und freies Denken verbinden sich in ihm aufs innigste. Gabe der Intuition neben Talent für die Abstraktion kennzeichnen seine dialektischen Untersuchungen.

Obwohl nun seine Ideen das geistige Denken seiner Zeit ziemlich stark zu beherrschen vermochten und auch noch weitere Kreise späterer Jahrhunderte von ihm beeinflußt wurden, müssen wir doch feststellen, daß seine Anschauungsweise nicht maßgebend wurde für die Zukunft. Die Hauptgründe hierfür sind wohl zweifacher Natur.

Erstlich vermissen wir bei Anselm, was wir schon beiläufig andeuteten, die rechte Konsequenz des spekulativen Denkers; oft finden wir, daß er in der Theorie, der Ankündigung seiner Prinzipien, radikaler ist als in der Praxis, der weiteren Ausführung seiner Lehrschriften, wie schon Duns Scotus richtig beobachtet haben mag, wenn er hierüber ausführt: Ad auctoritatem Richardi et Anselmi dicendum [est], quod adducunt ipsi, sicut et ceteri doctores, rationes necessarias, sed non evidenter necessarias, non enim omne necessarium est evidenter necessarium.[1])

[1]) Report, prol. q. 2 u. 18.

Wir können demgegenüber Anselm allerdings insofern selbst wieder gegen Vorwürfe dieser und ähnlicher Art in Schutz nehmen, indem wir feststellen, daß es sicher nicht in seiner Absicht gelegen hat, ein festes System seiner theologisch-philosophischen Untersuchungen aufzustellen; unmittelbar aus der Natur der behandelten Gegenstände ergaben sich ihm die dialektischen Betrachtungen, die er allerdings in die logischen Formen seiner Zeit einzukleiden bemüht war. Dabei gelang es ihm nun oft nicht recht so voraussetzungslos zu arbeiten, wie er sein wissenschaftliches Programm ankündigte, durchgängig zeigt sich eine gewisse Voreingenommenheit gegenüber dem zu behandelnden Stoff, da er „im Glauben schon immer das als unerschütterlich feststehend ansieht, dessen Dasein und Notwendigkeit er beweisen will".[1]) Daher können wir im letzten Grunde bei ihm auch nicht von wissenschaftlich strikten Beweisen reden, er war eben wie Kaulich[2]) sagt, mehr ein „philosophierender Theologe als ein eigentlicher Philosoph".

Der andere bezeichnete Hauptgrund ist wohl darin zu suchen — und er ergibt sich aus dem ersteren — daß wir bei Anselm noch ein viel zu starres Festhalten am Autoritätsglauben, am altkirchlichen, traditionellen System zu beobachten haben. Wohl war er eifrig bestrebt, dessen Lehren dialektisch zu erweisen, und er erkannte als fortschrittliche Natur im Gegensatz zu seinen orthodoxen Vorgängern das Recht der Dialektik freudig an; aber da er seiner Forschungsmethode selbst zu enge Grenzen setzte, mußte sie notwendigerweise an Wissenschaftlichkeit einbüßen und konnte deshalb bald für die Dauer nicht mehr genügen. Dies zeigte sich schon im Kampfe gegen seinen nominalistischen Gegner Roscelin,

---

[1]) Liedtke, pag. 8.
[2]) Kaulich, S. 332.

den er nur kraft seiner hierarchischen Machtstellung in der Kirche niederdrücken konnte, nicht aber wissenschaftlich zu widerlegen und bekehren vermochte; noch deutlicher tritt aber dies zutage bei seinem geistigen Nachfolger Abälard (1079—1142). Dieser forderte eine konsequente vernunftmäßige Gestaltung der Glaubenssätze; mit den Aussprüchen der Väter soll die Vernunft nach ihren Gesetzen vollkommen frei schalten dürfen, und mit Recht suchte er den Autoritätsglauben einzuschränken: ja, er wagt es sogar, an ihm eine, wenn auch versteckte, Kritik zu üben, wie seine Hauptschrift „sic et non" zeigt, die für alle späteren scholastischen Systeme bestimmend wurde.

Freilich, noch gab es eine Menge orthodoxe Vertreter der strengen Kirchenlehre, besonders als die Scholastik ihren Höhepunkt und die Glanzperiode erreichte unter Thomas von Aquino († 1274); aber wir können konstatieren, daß in der Folgezeit die Lösung des Problems vom Verhältnis des Glaubens zum Wissen immer bewußter auf Kosten des ersteren durchzuführen gesucht wurde. Dies geschah in dem Maße, daß Kant, von dem noch in unseren Tagen die Fragestellung des vorliegenden Themas in den wesentlichsten Stücken als beeinflußt anzusehen ist,[1]) in seiner Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft erklärte: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.[2])

[1]) Vergl. O. Richter, Kants Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen und ihre Nachwirkung besonders in der neueren Theologie. Leipzig 1905.

[2]) Kant, Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1838, S. 26.

Vita.

Ich, Georg Wendschuch, wurde am 18. September 1883 zu Döben bei Grimma geboren und gehöre der evangelisch-lutherischen Konfession an. Im vierten Lebensjahre kam ich nach Wurzen, wo ich meine erste Schulbildung erhielt. Von Ostern 1895 ab besuchte ich das dortige Königliche Gymnasium, das ich Ostern 1904 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Hierauf bezog ich die Universität Leipzig und widmete mich seit Sommersemester 1904 dem Studium der Theologie und Philosophie. Am 28. Februar 1908 bestand ich hier das erste theologische Staatsexamen und wurde als Lehrer am Dr. Schusterschen Institut angestellt, wo ich noch gegenwärtig tätig bin.

Während meiner Studienzeit besuchte ich hauptsächlich die theologischen Vorlesungen der Herren Professoren: Heinrici, Hofmann, Kirn, Ihmels, Guthe, Kittel, Hauck, Brieger und Rietschel und gehörte den von ihnen geleiteten Seminaren als ordentliches Mitglied an. In meinem philosophischen Studium verdanke ich besonders meine Bildung den Herren Professoren: Heinze, Wundt, Volkelt, Stieda und Richter. Allen meinen akademischen Lehrern fühle ich mich zu ergebenstem Danke verpflichtet, insonderheit Herrn Geheimrat Professor Dr. Heinze, der die vorliegende Arbeit mit wohlwollender Anteilnahme begleitete.